

METAFISICA E RIVELAZIONE IN SANT'ANSELMO

Roberto Nardin

Premessa

Da una prima lettura dell'opera di Anselmo d'Aosta, emerge il tentativo esplicito di indagine dell'*intellectus fidei* in cui l'accento sembra essere posto sulla dimensione razionale, ossia sull'*intellectus* e non sulla *fides*. Indicativo, a questo riguardo, è come il dottore aostano sia stato per molto tempo considerato un filosofo più che un teologo¹. Sono gli stessi testi di Anselmo che sembrano condurci in una prospettiva in cui alla Rivelazione è stata sostituita l'indagine della *ratio*. Infatti, espressioni come *sola ratione procedamus*, *rationabiliter monstratum est, per rationem constringitur* che costellano l'opera anselmiana, sono accanto a *sine scripturae auctoritate, remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo, quasi nihil sciatur de Christo; Christum et Christianam fidem quasi numquam fuisset posuimus*.

La prima domanda a cui rispondere, allora, è indagare il valore della *ratio* nell'orizzonte del metodo teologico di Anselmo. La seconda domanda è cogliere il posto della Rivelazione nell'opera anselmiana. Infine, la terza domanda è scoprire il fondamento (metafisico) che determina il valore della *ratio* e il posto della *revelatio*.

Se la prima domanda vuole indagare il «cos'è» la *ratio* in Anselmo, la seconda domanda vuole cogliere il «come» dell'uso della *ratio*, mentre la terza domanda vuole scoprire il «perché» dell'importanza della *ratio*.

Come punti prospettici privilegiati da cui guardare l'opera anselmiana prenderò in esame in modo particolare varie «introduzioni» alle opere più significative del dottore aostano. Questa scelta è suggerita dallo stesso Anselmo, il quale, già nel Prologo alla sua prima opera, il *Monologion*, fortemente (*vehementer*) chiede che la prefazione sia trascritta in testa al libro (*in capite libelli*) in quanto gioverà molto per la comprensione (*intelligentia*) del lettore, perché coglierà l'intenzione dell'autore². Simile richiesta viene avanzata per la *Praefatio* al *Cur Deus homo*³. Inoltre, come è

¹ Una lettura esclusivamente razionale attribuita ad Anselmo è evidenziata soprattutto nel XIX secolo e anche nei primi decenni del XX, come per esempio in CH. FILLIATRE, *La philosophie de saint Anselme. Ses principes, sa nature, son influence*, Alan, Paris 1920 (in questo studio gli scritti di Anselmo sono colti sotto la dimensione filosofico-morale).

² «Precor autem et obsecro vehementer, si quis hoc opusculum voluerit transcribere, ut hanc praefationem in capite libelli ante ipsa capitula studeat praepone. Multum enim prodesse puto ad intelligenda ea quae ibi legerit, si quis prius, qua intentione quove modo disputata sint, cognoverit»: *Monologion. Prologus* (Schmitt I, 8, 21-24). Nel presente lavoro tutte le citazioni di Anselmo sono tratte dell'edizione critica dello Schmitt (cf. SANCTI ANSELMI CANTUARIENSIS EPISCOPI, *Opera omnia*, ad fidem codicum recensuit F.S. Schmitt O.S.B. apud Th. Nelson, 6 voll., Edinburgi 1946-1961. Questa stessa edizione dell'*opera omnia* è stata riprodotta anastaticamente per la Friedrich Frommann Verlag [Stuttgart-Bad Cannstatt 1968, 1984²] riunendo in due tomi i precedenti 6 volumi, lasciando invariata la numerazione delle pagine). Nelle notazioni che seguono indico con il numero romano il volume dello Schmitt, mentre i numeri arabi indicano, rispettivamente, le pagine e le righe da cui è tratta la citazione.

³ «Hanc praefatiunculam cum capitulis totius operis omnes qui librum hunc transcribere volent, ante eius principium ut praefigant postulo; quatenus in cuiuscumque manus venerit, quasi in eius fronte aspiat, si quid in toto corpore sit quod

stato giustamente sottolineato, un'altra premessa al *Cur Deus homo*, la *Commendatio operis ad Urbanum Papam II*, ha subito «non poche incertezze riguardo al suo riferimento all'una o all'altra opera di Anselmo. Questo sembra indicare, anche se solo indirettamente, che ai lettori di essa è apparsa in grado di presentare non soltanto una delle opere di Anselmo, ma più di una e, forse, in qualche modo, l'insieme delle sue opere»⁴. Le introduzioni alle opere anselmiane, quindi, sono molto significative per comprendere il pensiero dell'autore.

1. Nell'orizzonte della *communio*

Il *prologus* della prima opera del nostro Autore, il *Monologion*, ci offre l'orizzonte metodologico che sarà seguito dal monaco-teologo di Aosta. Ne riporto un passo significativo:

«Alcuni *fratelli* [confratelli] (*fratres*) mi hanno pregato spesso e con insistenza di trascrivere per loro, come esempio di meditazione (*meditationis exemplo describerem*), certe cose che avevo loro esposto, in linguaggio corrente, intorno alla essenza divina e ad altre questioni, legate a questa meditazione. Seguendo la loro volontà più che la facilità della cosa o la mia impossibilità, per la scrittura della meditazione mi hanno imposto questa forma (*hanc mihi formam præstituerunt*): che assolutamente nulla vi fosse raggiunto con l'autorità della Scrittura (*auctoritate scripturæ penitus nihil in ea persuaderetur*), ma che l'esito di ogni ricerca fosse, in uno stile semplice e con argomenti comuni, brevemente concluso (*breviter cogeret*) dalla necessità della ragione (*rationis necessitas*) e apertamente manifestato (*patenter ostenderet*) dalla chiarezza della verità (*veritatis claritas*). [...] A lungo mi sono ricusato di tentare e, comparandomi alla cosa stessa, ho cercato di scusarmi con molte ragioni. [...] Infine, tuttavia, vinto non solo dalla modesta importunità delle preghiere ma anche dalla non disprezzabile onestà (*honestate*) della loro insistenza, ho iniziato ciò che mi chiedevano (*precabantur*) contro voglia, per la difficoltà della cosa e per la debolezza del mio ingegno (*propter rei difficultatem et ingenii mei imbecillitatem*); ma l'ho terminato volentieri, per la loro carità (*sed libenter propter eorum caritatem*), per quanto ho potuto secondo la loro indicazione (*secundum ipsorum definitionem*)»⁵.

In questo testo programmatico Anselmo mette in evidenza due elementi fondamentali. Da un lato la dimensione esistenziale della *communio* (*fratres sæpe me studioseque precati sunt*) e, dall'altro, il metodo e il linguaggio con cui indagare ed esprimere l'*intellectus fidei*, metodo e

non despiciat»: *Cur Deus homo* "Praefatio" (Schmitt II, 43, 4-7). Non tutti coloro che hanno trascritto quest'opera hanno rispettato il desiderio del suo autore, l'edizione del *Migne* per esempio omette la lista dei capitoli.

⁴ C. STERCAL, "Educare e maturare la fede nell'intelligenza: «Intellectum esse medium intelligo»", in I. BIFFI - C. MARABELLI - S.M. MALASPINA (edd.), *Anselmo d'Aosta educatore europeo*, Jaca Book, Milano 2003, 61-81, qui 62.

⁵ Sciuto, 41; «Quidam fratres sæpe me studioseque precati sunt, ut quædam, quæ illis de meditanda divinitatis essentia et quibusdam aliis huiusmodi meditationi cohærentibus usitato sermone colloquendo protuleram, sub quodam eis meditationis exemplo describerem. Cuius scilicet scribendæ meditationis magis secundum suam voluntatem quam secundum rei facilitatem aut meam possibilitatem hanc mihi formam præstituerunt: quatenus auctoritate scripturæ penitus nihil in ea persuaderetur, sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas brevis cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet. [...] Quod quidem diu tentare recusavi atque me cum re ipsa comparans multis me rationibus excusare tentavi. [...] Tandem tamen victus cum precum modesta importunitate tum studii eorum non contemnenda honestate, invitus quidem propter rei difficultatem et ingenii mei imbecillitatem quod precabantur incepti, sed libenter propter eorum caritatem quantum potui secundum ipsorum definitionem effeci»: *Monologion, prologus* (Schmitt I, 7, 2-11; 13-14; 16-19). La traduzione italiana del *Monologion* e del *Proslogion* è tratta da: ANSELMO, *Monologio e Proslogio*, Introduzione, traduzione, note e apparati di I. SCIUTO, Bompiani, Milano 2002 e viene notata Sciuto, seguita dal numero delle pagine. Quando mi discosto dalla traduzione indico il mio testo in corsivo e quello del traduttore tra parentesi quadre.

linguaggio (*forma*) posti dalla stessa *communio* (*hanc mihi formam praeſtiterunt*) dei *fratres* i quali determinano l'orizzonte metodologico della ricerca (*quantum potui secundum ipsorum definitionem effeci*).

Il primo elemento, l'orizzonte della *communio*, si pone subito alla base della stessa genesi del *Monologion*. L'opera, infatti, viene composta su esplicita richiesta dei *fratres*⁶, i quali, avendo ascoltato da Anselmo delle riflessioni (*sermone*) sull'essenza divina, ora ne chiedono una trattazione scritta (*scribendae meditationis*) e sistematica, nel senso che deve seguire una *forma*. Si tratta di una richiesta fatta spesso e con insistenza (*fratres saepe me studioseque precati sunt*), in cui la modesta importunità delle preghiere (*cum precum modesta importunitate tum studii eorum*) rivolte al Maestro ne determina la decisione di mettere mano, per forza (*invitus [...] incepì*), allo scritto. La *communio*, inoltre, non caratterizza solo il momento iniziale, ispirativo, ma determina, in qualche modo, il compimento dell'opera. Anselmo, infatti, nella parte finale del *Prologus* citato rivela che ha potuto terminare il lavoro "volentieri" e questo a causa della "carità" dei *fratres* (*libenter propter eorum caritatem [...] effeci*). Inoltre, sono i *fratres* che determinano la prospettiva metodologica che verrà seguita da Anselmo (*secundum ipsorum definitionem effeci*).

Anche in altre opere Anselmo rileva come la *communio* sia all'origine delle sue ricerche. Così in particolare nel *Cur Deus homo* e nell'*Epistola De Incarnatione Verbi* o in scritti minori⁷. La *communio* è, del resto, uno degli elementi che caratterizzano la teologia patristica e che ritroviamo nel monachesimo⁸.

Il secondo elemento coinvolge la configurazione stessa del metodo di Anselmo e merita, per il nostro tema, una più dettagliata analisi.

2. La forma di un metodo

I *fratres* pongono la *forma* (*hanc mihi formam praeſtiterunt*) con la quale determinare il percorso della ricerca. Si tratta della compresenza di tre elementi:

⁶ Nella scuola dell'abbazia di Bec si hanno molti «auditeurs qui, en gran nombre, viennent»: P. RICHE, *La vie scolaire et la pédagogie au Bec au temps de Lanfranc et de saint Anselme*, in *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI-XII siècles*. Actes du Colloque international, Abbaye N.D. du Bec, 11-16 juillet 1982, Edition du C.N.R.S., Paris 1984 (Spicilegium Beccense, 2), 213-227, qui 213, non solo monaci, quindi. Ciò significa che i *fratres* non sono solo i confratelli di Anselmo.

⁷ «Quoniam video importunitatem tuam et illorum qui hoc tecum ex caritate et religioso studio petunt, tentabo pro mea possibilitate, Deo adiuvante et vestris orationibus, quas hoc postulantes saepe mihi petenti ad hoc ipsum promisistis [...]»: *Cur Deus homo* I, 2 (Schmitt 50, 3-6). «[...] fratres me precibus suis coegerunt»: *Epistola De Incarnatione Verbi*, 1 (Schmitt II, 5, 1-2). «Quidam frater non semel sed saepe me rogavit, ut de sancta Maria magnam quandam orationem componerem»: *Epistola* 28, Ad Gondulfum monachum (Schmitt III, 136, 7-8).

⁸ Cf. A. QUACQUARELLI, *Parola e immagini nella teologia comunitaria dei Padri*, in ID. (ed.), *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Città Nuova, Roma 1989, 109-183, in particolare il capitolo I, *I Padri e i fondamenti della teologia comunitaria della fede*, pp. 109-118.

- Una forma espressiva monastica: *meditatio*.
- Una forma argomentativa razionale: *ratio necessaria* (ma anche *ratio contemplationis* e *ratio veritatis*, come si vedrà).
- Una forma teologica paradossale: *sine scripturae auctoritate* (con il *Cur Deus homo* si aggiungerà anche *remoto Christo*).

Una forma espressiva monastica: la *meditatio*

La forma espressiva della *meditatio* è più volte ribadita da Anselmo sin dai primi versetti, in cui afferma che intende scrivere delle *meditationes* (*de meditanda divinitatis essentia [...] huiusmodi meditationi [...] meditationis exemplo describerem [...] scribendæ meditationis*) e delle quali esplicita le peculiarità nei termini di uno stile semplice, oggi diremmo “divulgativo”, in cui il concatenarsi delle argomentazioni deve essere di immediata comprensione (*plano stilo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione*). Una significativa opera del nostro autore, ma ancora poco studiata, ha un titolo molto eloquente: *Orationes sive meditationes*. Nel *Prologo* Anselmo ci informa che

«Le *Orazioni o Meditazioni (meditationes)* trascritte qui di seguito sono state composte per stimolare la mente del lettore all’amore o al timore di Dio, ovvero perché esamini se stesso. Per questo motivo non si devono leggere nel mezzo del tumulto ma in quiete, né in fretta e senza ponderazione, ma poco per volta con una meditazione (*meditatione*) attenta e prolungata. Il lettore [...] deve leggerne solo ciò che a suo gusto ritiene utile con l’aiuto di Dio ad accendere in sé l’amore della preghiera»⁹.

Le *Meditationes*, allora, devono stimolare (*excitandam*) verso l’amore di Dio (*dei amorem*), sono suo dono (*deo adiuvante*) e, strettamente legate alla preghiera (*affectum orandi*), provocano gusto (*delectat*). La *meditatio* richiama ad una forma di indagine dell’*intellectus* di sapore monastico, orientata alla *oratio* e alla *contemplatio* del chiostro e non tanto alla *speculatio* della scuola. Anselmo, tuttavia, si trova ad essere allo stesso tempo monaco, per il quale la *meditatio* acquista una pregnanza contemplativa, e maestro della scuola di Bec, in cui l’*intellectus* argomenta attraverso il rigore della dialettica. Non risulta incongruo, allora, nel *Monologion*, un riferimento alla *disputatio* (*simplicique disputatione*), anche se questo termine indicherà un ben preciso metodo

⁹ Opera 1997, 119; «*Orationes sive meditationes* quae subscriptae sunt, quoniam ad excitandam legentis mentem ad dei amorem vel timorem, seu ad suimet discussionem editae sunt, non sunt legendae in tumultu, sed in quiete, nec cursim et velociter, sed paulatim cum intenta et morosa meditatione. [...] lector [...] quantum sentit sibi deo adiuvante valere ad accendendum affectum orandi, vel quantum illum delectat»: *Orationes sive meditationes, prologus* (Schmitt III, 3, 1-8). La traduzione italiana citata delle *Orationes sive Meditationes* è di Giorgio Maschio ed è tratta dall’edizione bilingue dell’*opera omnia* di Anselmo d’Aosta curata da Inos Biffi e Costante Marabelli (Jaca Book, Milano 1997). Viene notata Opera 1997 seguita dal numero delle pagine.

didattico solo nell'Università del XIII secolo¹⁰. La forma espressiva della *Meditatio*, in definitiva, con la sua pregnanza spirituale e contemplativa, si coniuga con il rigore della dialettica. L'approccio alle due forme da parte del lettore, però, dovrà essere diverso. Se per la prima si potrà leggere «solo ciò che è utile per la preghiera», per la seconda si dovrà seguire attentamente tutto il percorso logico senza tralasciare nessuna considerazione, come si dirà tra poco.

3. Il valore della *ratio* nell'orizzonte del metodo teologico di Anselmo

3.1. Una forma argomentativa logica: la *ratio necessaria*

Nel descrivere la *forma* del suo metodo, sempre nel prologo del *Monologion*, Anselmo pone un riferimento particolare alla modalità con cui intende giungere all'esito (*finis assereret*) dell'argomentazione, ossia ogni singola ricerca (*singulas investigationes*) deve essere brevemente conclusa (*breviter cogeret*) dalla necessità della ragione (*rationis necessitas*) e apertamente manifestata (*patenter ostenderet*) dalla chiarezza della verità (*veritatis claritas*). In altri termini, il risultato di ogni singola affermazione ha la sua determinata conclusione (*cogeret*) il cui valore dipende dalla necessità della ragione; mentre lo stesso risultato ha la sua manifestata evidenza (*patenter ostenderet*) dalla chiarezza della verità. La verità ha una *chiarezza* naturale che si *manifesta* in modo evidente, come la *ragione* ha in sé una *necessità* che determina una *conclusione* sicura ad ogni ricerca. La *ratio* intesa come *rationis necessitas*, evidenziata nel prologo, diventa l'orizzonte metodologico del *Monologion* e del *Proslogion*, come lo stesso Anselmo rileva¹¹, nonché dell'opera propriamente logica, il *De grammatico*¹², e dell'opera teologica della maturità, il *Cur Deus homo*¹³. «La *rationis necessitas* è quella che connette, lega una asserzione all'altra nell'argomentazione, che dimostra impossibile la negazione di ciò che è affermato [...] è la coerenza del discorso»¹⁴. Insomma, si tratta della logica o *dialectica* di cui Anselmo è stato docente nella scuola di Bec¹⁵. All'inizio del *Monologion* il nostro autore rileva come il metodo fondato sull'utilizzo della *sola ratione* non costituisca un assoluto metodologico, ma il primo passo, e non

¹⁰ Cf. L. SILEO, *Il libro: forme d'insegnamento e generi letterari*, in G. D'ONOFRIO (ed.), *Storia della teologia nel Medioevo*, II, Piemme, Casale Monferrato 1996, 551-601, qui 567-569.

¹¹ «[...] si quis legere dignabitur duo parva mea opuscula, *Monologion* scilicet et *Proslogion*, quae ad hoc maxime facta sunt, ut quod fide tenemus de divina natura et eius personis praeter incarnationem, necessariis rationibus sine scripturae auctoritate probari possit [...]»: *Epistola De Incarnatione Verbi*, 6 (Schmitt II, 20, 16-19).

¹² «Ideo quia videtur utrumque posse probari necessariis rationibus, esse scilicet et non esse»: *De grammatico*, 1 (Schmitt I, 145, 8-9). Che il *De grammatico* sia un'opera logica lo dice lo stesso Anselmo nel *De veritate*, perché lo descrive come «introducendis ad dialecticam»: *De veritate. Praefatio* (Schmitt I, 173, 6).

¹³ «Ad quod tu multis et necessariis rationibus respondens ostendisti restaurationem humanae naturae non debuisse remanere, nec potuisse fieri, nisi solveret homo quod deo pro peccato debebat»: *Cur Deus homo*, II, 18 (Schmitt II, 126, 26-29).

¹⁴ S. VANNI ROVIGHI, «Ratio» in sant'Anselmo d'Aosta, in ID., *Studi di Filosofia Medievale*, I, Da S. Agostino al XII secolo, Vita e Pensiero, Milano 1978, 22-36, qui 23.

¹⁵ La *dialectica* nei secoli XI e XII comprendeva tutta la *logica*, cf. N. KRETZMANN - A. KENNY - J. PINBORG (edd.), *La logica nel medioevo*, (or. ingl., Cambridge 1982), Jaca Book, Milano 1999, 50. I due termini, quindi, si possono usare come sinonimi, anche se il dottore di Aosta non parla di *logica* ma di *dialectica*.

definitivo, della ricerca. È stato giustamente notato, infatti, come non sia da ritenersi casuale se Anselmo già al primo capitolo della sua prima opera aggiunga «saltem» - ossia «in mancanza d'altro» - a «sola ratione»¹⁶. Questo evidenzia come la conoscenza che giunge dalla *ratio* (*necessaria*) non esaurisca l'indagine dell'*intellectus fidei*, come ancora il *Monologion* rileva:

«Mi sembra che il segreto di questa cosa così sublime trascenda ogni acutezza dell'intelletto umano (*transcendere omnem intellectus*), per cui penso che il tentativo di spiegarlo vada contenuto. Ritengo infatti che dovrebbe bastare, a chi indaga una realtà incomprensibile, se pervenisse ragionando a conoscere *che* essa esiste certissimamente, anche se non può penetrare con l'intelletto *come* essa sia; non si deve perciò applicare meno certezza della fede a quelle cose che sono asserite con *prove* [dimostrazioni] necessarie (*probationibus necessariis*), senza contraddizione di nessun'altra ragione, anche se, per l'incomprensibilità della loro naturale altezza, non possono venire spiegate. [...] Perciò, se le cose che sono state fin qui disputate intorno alla somma essenza sono asserite da ragioni necessarie, sebbene non possano essere penetrate dall'intelletto in modo tale, che si possano anche spiegare con parole, tuttavia la solidità della loro certezza non vacilla assolutamente»¹⁷.

Anselmo aveva già notato nel *Prologo* al *Monologion*, come abbiamo visto, sia la difficoltà della ricerca, sia la personale incapacità (*propter rei difficultatem et ingenii mei imbecillitatem*). Ora rileva che siamo di fronte a una realtà tanto sublime da essere come un segreto che trascende ogni intelletto (*transcendere omnem intellectus*) per cui è dovere (*debere*) che nell'indagine della ricerca sia sufficiente (*sufficere*) giungere *che* si conosca (*cognoscat*) in modo certissimo l'esistenza di questa realtà incomprensibile e rinunciare a indagare *come* essa sia. Rilevo l'uso dei termini diversi con cui Anselmo descrive la conoscenza dell'*esistenza* e della *modalità* di questa *rem incomprehensibilem*. Nel primo momento si afferma che è la *ratio* ad arrivare ad una conoscenza certissima *che* questa realtà esiste (*ratiocinando pervenerit ut eam certissime esse cognoscat*). Nel secondo si rileva che è l'*intellectus* che può penetrare in questa realtà di cui indaga la modalità, il *come* dell'esistenza (*quomodo ita sit*). La *ratio* mostra che nei contenuti della fede c'è un legame necessario (*necessariis sunt rationibus asserta*), cioè «senza contraddizione di nessun'altra ragione» (*nulla alia repugnante ratione asseruntur*). Si tratta ancora della *rationis necessitas* di cui si è già detto e della cui solidità non ci sono dubbi (*nullatenus tamen certitudinis eorum nutat soliditas*), come Anselmo ribadirà anche altrove: «[...] ciò che è *provato* [dimostrato] veramente esistente da argomentazioni (*ratio*) necessarie non deve essere messo in dubbio anche se l'intelligenza (*ratio*)

¹⁶ «[...] potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere»: *Monologion*, I, 1 (Schmitt I, 13, 11). L'osservazione è presente in C. È. VIOLA, *Anselmo d'Aosta. Fede e ricerca dell'intelligenza*, Jaca Book, Milano 2000, 30-31.

¹⁷ Sciuto, 191; «Videtur mihi huius tam sublimis rei secretum transcendere omnem intellectus aciem humani, et idcirco conatum explicandi qualiter hoc sit continendum puto. Sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit ut eam certissime esse cognoscat, etiamsi penetrare nequeat intellectu quomodo ita sit; nec idcirco minus iis adhibendam fidei certitudinem, quæ probationibus necessariis nulla alia repugnante ratione asseruntur, si suæ naturalis altitudinis incomprehensibilitate explicari non patiantur. [...] Quapropter si ea quæ de summa essentia hactenus disputata sunt, necessariis sunt rationibus asserta: quamvis sic intellectu penetrari non possint, ut et verbis valeant explicari, nullatenus tamen certitudinis eorum nutat soliditas»: *Monologion*, 64 (Schmitt I, 74, 30 - 75, 10).

non comprende come esso esista»¹⁸, perché la comprensione più profonda, non limitata al *che* dell'esistenza ma spinta al *come* della sua modalità, è dell'*intellectus*.

3.2. *Intellectus: Inter fidem et speciem*

Se la *ratio necessaria* costituisce lo studio sulla fede, sarà l'*intellectus* a penetrare la riflessione della fede (*intellectus fidei*). Un testo significativo è dato dalla presentazione del *Cur Deus homo* che Anselmo propone al Papa Urbano II:

«Siccome so che tra la fede e la visione (beatifica) vi è uno stato intermedio, cioè l'intelligenza di cui siamo capaci in questa vita, penso che quanto più uno progredisce in questa intelligenza tanto più si avvicina alla visione che tutti desiderano»¹⁹.

L'*intellectus* occupa, quindi, un posto intermedio tra la fede e la visione (*inter fidem et speciem*) e quanto più progredisce (*proficit*) tanto più si avvicina (*propinquare*) alla visione (*speciei*). L'*intellectus* si colloca, allora, in un orizzonte dinamico di progressivo avvicinamento alla visione²⁰.

Henri de Lubac commentando il *Proslogion*²¹ e Hans Urs von Balthasar nel suo saggio su Anselmo²², offrono lo spunto per una rilettura di questo passo del Dottore di Aosta. Per i due autorevoli teologi, infatti, quando l'*intellectus* considera la fede nel suo contenuto, esso s'identifica con la *ratio*. Se invece si pone sul piano esistenziale in cui analizza non una qualsiasi verità ma la Verità, allora l'*intellectus* si identifica con la *contemplatio*. L'*intellectus* presenta quindi due funzioni: logico-razionale e contemplativo-mistica.

Tentando di elaborare le considerazioni sopra citate, è possibile individuare un triplice livello dell'*intellectus*.

1). Il primo livello è dato dal rapporto tra l'*intellectus* e la *fides* nel suo contenuto oggettivo (*fides quae*).

¹⁸ Cumer, 157; «Quod enim necessaria ratione veraciter esse colligitur, id in nullam deduci debet dubitationem, etiam si ratio quomodo sit non percipitur»: *Cur Deus homo* I, 25 (Schmitt II, 96, 2-3). La traduzione italiana del *Cur Deus homo* è tratta dall'unica ancora esistente: ANSELMO D'AOSTA, *Perché un Dio uomo*. Introduzione, traduzione e note di D. CUMER, Paoline, Alba 1966 e viene notata Cumer, seguita dal numero delle pagine. Quando mi discosto dalla traduzione indico il mio testo in corsivo e quello del traduttore tra parentesi quadre. Del *Cur Deus homo* sono in preparazione nuove (e necessarie) traduzioni curate una da Giacobbe Elia e Giancarlo Marchetti (Università di Perugia) e l'altra da Antonio Orazio (Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, sez. S. Luigi, Napoli).

¹⁹ Cumer 60; «[...] quoniam inter fidem et speciem, intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo: quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei, ad quam omnes anhelamus, existimo»: *Commendatio operis ad Urbanum papam II* (Schmitt 40, 10-12).

²⁰ Questo dinamismo di continua crescita verso la pienezza, si trova espresso in una forma intensa alla fine del *Proslogion*: «Ti prego, o Dio, fa che io ti conosca e ti ami, per gioire in te. E se in questa vita non lo posso pienamente, che almeno io progredisca ogni giorno per giungere poi alla pienezza. Qui progredisca in me la tua conoscenza, e là diventi piena; qui cresca il tuo amore, e là sia pieno: affinché la mia gioia qui sia grande nella speranza, e là sia piena nella realtà»: *Proslogion*, 26 (Sciuto, 359).

²¹ Cf. H. DE LUBAC, *Sur le chapitre XIV^e du Proslogion*, in *Congrès International du IX Centenaire de l'arrivée d'Anselm au Bec*, Vrin, Paris 1959 (Spicilegium Beccense, 1), 295-312, qui 307.

²² Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Anselmo*, in ID., *Gloria. Una estetica teologica*, II, *Stili ecclesiastici* (originale tedesco, Einsiedeln 1962) Jaca Book, Milano 1971, 189-234, 195.

L'*intellectus* diventa *ratio necessaria* (indagine logica). A questo livello la fede è un semplice “dato”, perché ciò che costituisce la *ratio* è la *dialectica* (logica) di cui Anselmo è stato maestro nella scuola di Bec. Della *ratio necessaria* abbiamo trattato nel precedente paragrafo.

- 2). Il secondo livello pone in rapporto l'*intellectus* con il valore soggettivo della fede (*fides qua*) ed è ciò che potremo chiamare *ratio contemplationis* (teologia sapienziale). A questo livello la *ratio* chiede l'adesione alla fede (*fides qua*) da parte del soggetto, che crede, ma non necessariamente tutto ciò a cui si crede deve costituire il punto di partenza della riflessione logica sulla fede (*ratio necessaria*). È quanto Anselmo dirà facendo astrazione dalla Scrittura o dallo stesso Cristo, come vedremo tra poco.
- 3). Il terzo livello pone l'*intellectus* in rapporto con la *Veritas*, determinando così la *visio* (*ratio veritatis*). A questo livello l'*intellectus* si pone in rapporto con il compimento della *fides*, ossia con la *species*. Si tratta del credente che vive intensamente l'esperienza della fede nell'appartenenza a Cristo e la *ratio*, nell'accostarsi alla *Veritas*, diventa mistica ed escatologica.

Questa articolazione triprospettica, qui ripresa solo schematicamente, ma che riprenderemo, permette di descrivere il valore e il metodo della *ratio* anselmiana con maggiore precisione e chiarezza²³.

4. Il ruolo della Rivelazione nell'opera anselmiana

4.1. Una forma teologica paradossale: *sine scripturae auctoritate; remoto Christo*

Il *Prologo* del *Monologion* che abbiamo considerato all'inizio, ci rivela una forma teologica paradossale, in cui, ancora i *fratres*, pongono come condizione metodologica «che assolutamente nulla» sia raggiunto «con l'autorità della Scrittura (*auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur*)». Il nostro autore, come abbiamo visto, parlando del *Monologion* e del *Proslogion*, nell'*Epistola De Incarnatione Verbi* rileva che accanto alla prospettiva della *ratio necessaria* pone l'astrazione metodologica dalla Sacra Scrittura (*necessariis rationibus sine scripturae auctoritate probari possit*)²⁴. Nella stessa *Epistola*, rispondendo a Roscellino, Anselmo afferma che non utilizzerà la Scrittura nella propria risposta perché l'interlocutore non crede nella sua autorità, oppure la interpreta in modo perverso²⁵. Anche nel *De libertate arbitrii* ribadisce che «non tam auctoritate sacra [...] quam ratione»²⁶, dove con *auctoritas sacra* Anselmo si riferisce ancora alla Scrittura sacra²⁷. È nel *Cur Deus homo*, comunque, che l'astrazione dalla *Revelatio* diventa radicale

²³ Ho proposto più distesamente i tre livelli in R. NARDIN, *Il Cur Deus homo di Anselmo d'Aosta*, Lateran University Press, Roma 2002, 249-287.

²⁴ Cf. *supra* citazione completa nota 11.

²⁵ «Huic homini non est respondendum auctoritate sacrae scripturae, quia aut ei non credit aut eam perverso sensu interpretatur»: *Epistola De Incarnatione Verbi*, 2 (Schmitt II, 11, 5-6).

²⁶ Cf. *De libertate arbitrii. Prior recensio*, 14 (Schmitt I, 226, [21]).

²⁷ Diversi sono i nomi dati alla Scrittura riferiti da Anselmo, ne citiamo i principali: sacra scriptura, sancta scriptura, scriptura, sacra pagina, autentica pagina, divini libri, sacri libri, nostri libri, sacri codices, divina dicta, canonica dicta, auctoritas divina, auctoritas sacra, auctoritas, verbum dei. Per un elenco completo, cf. S. TONINI, *La Scrittura nelle*

perché non riguarda solo la Scrittura, ma lo stesso evento di Cristo. Leggiamo, infatti, nella *Praefatio*:

«Il primo libro contiene le obiezioni in base alle quali gli infedeli rigettano la fede cristiana credendola contraria alla ragione, e le risposte dei fedeli. Inoltre prescindendo da Cristo e supponendo che non sia mai esistito, *mostra con ragioni necessarie* [dimostra con ragioni apodittiche] che, senza di lui, la salvezza dell'umanità è impossibile. [...] Il secondo libro, supponendo che di Cristo non si sappia nulla, prova con argomenti evidenti e veri che la natura umana è stata creata affinché tutto l'uomo – cioè anima e corpo – un giorno goda della beata immortalità. *Mostra* [Dimostra] poi che questo fine è all'uomo necessario, in quanto fu creato proprio in vista di esso, ma che può venir realizzato solo per opera dell'Uomo-Dio, e tutto quello che crediamo del Cristo deve necessariamente avvenire»²⁸.

Anselmo pone, quindi, una esplicita *rimozione* cristologica già nella premessa al *Cur Deus homo* in cui afferma la non disponibilità a livello metodologico dell'evento di Cristo (*remoto Christo*), come se egli non fosse mai esistito (*numquam aliquid fuerit*). Dell'astrazione metodologica di Cristo nel percorso anselmiano ho già trattato altrove²⁹, qui occorre rilevare che nel capitolo decimo del libro primo il nostro Autore specifica come l'astrazione (*numquam fuisse*) cristologica abbia una duplice prospettiva in quanto si riferisce all'incarnazione di Dio (*Dei incarnationem*) e a ciò che diciamo di quell'uomo (*quae de illo dicimus homine*)³⁰, dove lo stesso Anselmo, poco sopra, chiarisce cosa intende nell'ultima affermazione, sottolineando che l'oggetto (*quaestio*) del *Cur Deus homo* tratta non solo dell'incarnazione di Dio, ma anche dell'umanità assunta da quell'uomo (*de iis quae de illo assumpto homine*)³¹. L'astrazione cristologica (*remoto Christo*) anselmiana, quindi, è colta nella duplice dimensione dell'incarnazione di Dio (*Dei incarnatione*) e dell'assunzione dell'uomo (*assumptio hominis*). In altri termini, il Dottore di Aosta intende non considerare l'evento cristologico in ciò che sappiamo e crediamo per fede (*credimus*) sia dal punto di vista *dogmatico* (scrittura, tradizione e magistero), sia dal punto di vista *storico* (il livello gesuano). Inoltre, pone la

Opere di s. Anselmo, in *Untersuchungen über Person und Werk Anselm von Canterbury*, begründet von F.S. Schmitt, Minerva, Frankfurt 1970 (Analecta Anselmiana, 2), 57-116, qui 74-75. L'analisi dell'uso della Scrittura in Anselmo d'Aosta è un ambito di ricerca che «n'avait qu'assez rarement attiré l'attention des chercheurs» (J. CHÂTILLON, *Saint Anselme et l'Écriture*, in *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI-XII siècles*, cit., 431-442 qui 442). Cf. anche R. GREGOIRE, *L'utilisation de l'Écriture sainte chez Anselme de Cantorbéry*, in "Revue d'Ascétique et de mystique" 39 (1963) 273-293.

²⁸ Cumer, 64; «Quorum [duos libellos] prior quidem infidelium Christianam fidem, quia rationi putat illam repugnare respuentium continet obiectiones et fidelium responsiones. Ac tandem remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo. In secundo autem libro similiter quasi nihil sciatur de Christo, monstratur non minus aperta ratione et veritate naturam humanam ad hoc institutam esse, ut aliquando immortalitate beata totus homo, id est in corpore et anima, fruereetur; ac necesse esse ut fiat de homine propter quod factus est, sed non nisi per hominem-deum; atque ex necessitate omnia quae de Christo credimus fieri oportere»: *Cur Deus homo* "Praefatio" (Schmitt II, 42, 9 - 43, 3).

²⁹ Cf. R. NARDIN, *Anselmo d'Aosta. Una mistica senza Cristo?*, in "Filosofia e teologia" 20 (2006) 364-381.

³⁰ «Ponamus ergo Dei incarnationem et quae de illo dicimus homine numquam fuisse; et constet inter nos hominem esse factum ad beatitudinem [...]»: *Cur Deus homo* I, 10 (Schmitt II, 67, 12-13).

³¹ «De incarnatione tantum Dei et de iis quae de illo assumpto homine credimus, quaestio est»: *Cur Deus homo* I, 10 (Schmitt II, 67, 9-10).

rimozione della duplice prospettiva della cristologia sia *dall'alto* (*Dei incarnatione*), sia *dal basso* (*assumpto homine*)³².

4.2. Un metodo assionatico

Per comprendere come Anselmo possa proporre una radicale rimozione di Cristo nel suo percorso teologico, è necessario ancora sostare in un testo introduttivo al *Cur Deus homo*: la già citata e importante lettera con cui l'arcivescovo di Canterbury presenta la sua opera cristologica a Papa Urbano II. In essa Anselmo rivela preziose indicazioni metodologiche. In questo testo si può rilevare che per il nostro Autore i Padri ed i dottori hanno un'importanza fondamentale perché hanno mostrato la *fidei ratio* della dottrina cristiana, confutando i non credenti (*infidelium*) e guidando i fedeli (*qui iam corde fide mundato*) alla gioia (*delectantur*) della stessa *fidei ratio*³³. L'apporto più evidente di Anselmo sarà quello di mostrare, attraverso la *ratio*, che le formule con cui si esprime la rivelazione sono legate da vincoli di necessità logica (*ratio necessaria*). Il momento iniziale, però, è dato dalla fede, per cui prima si è saldi nel credere (*fide stabilitus*) e poi si indagherà attraverso la ragione (*in ratione eius indagine*). Si tratta dell'orizzonte isaiano (cf. *Is. 7,9*) per il quale occorre prima credere per poter capire (*nisi credideritis, non intelligetis*), espressione citata varie volte da Anselmo³⁴.

L'astrazione dall'evento di Cristo, quindi, si coniuga con la sottolineatura della necessità della fede come momento preliminare all'indagine della *ratio*. Questa tensione, che rasenta la contraddizione, è dovuta alla pluralità degli interlocutori del *Cur Deus homo*: dai monaci, agli ebrei fino ai musulmani³⁵. Il metodo di Anselmo in questa opera si potrebbe descrivere secondo l'espressione di René Roques «méthode axiomatique»³⁶, nella duplice prospettiva *ipotesico-deduttiva* e *categorico-deduttiva*. Anselmo parte dagli assiomi che sono comuni ai suoi interlocutori, ma che non corrispondono alla totalità del *credo*. L'argomentazione, nel momento iniziale, non ammette l'esistenza di Cristo: è *ipotesica* per il credente, il quale crede in Cristo, e *categorica* per il non credente, il quale non ci crede. Nella seconda fase, si

³² Anselmo non intende certo con «*assumpto homine*» alcun riferimento alla cristologia nestoriana, in quanto egli si pone esplicitamente nella linea della Tradizione degli «Apostoli, di molti santi Padri e Dottori nostri (*post apostolos sancti patres et doctores nostri*)»: *Commendatio operis ad Urbanum Papam II* (Schmitt II, 39, 2) nonché obbediente «all'autorità più grande (*maior auctoritas*)»: *Cur Deus homo I*, 2 (Schmitt II, 50, 8).

³³ «*Quamvis post apostolos sancti patres et doctores nostri multi tot et tanta de fidei nostrae ratione dicat ad confutandum insipientiam et frangendum durtiam infidelium, et ad pascendum eos qui iam corde fide mundato eiusdem fidei ratione, quam post eius certitudinem debemus esurire, delectantur, ut nec nostris nec futuris temporibus ullum illis parem in veritatis contemplatione speremus: nullum tamen reprehendum arbitror, si fide stabilitus in ratione eius indagine se voluerit exercere*»: *Commendatio operis ad Urbanum papam II* (Schmitt II, 39, 2 - 40, 2).

³⁴ Cf. *Commendatio operis ad Urbanum papam II* (Schmitt II, 40, 8); *Proslogion*, 1 (Schmitt I, 100, 19); *Epistola de Incarnatione Verbi prior recensio*, 4 (Schmitt I, 284, 1-2); *Epistola de Incarnatione Verbi*, 1 (Schmitt II, 7, 11-12; 9, 5). Anselmo cita la traduzione latina di *Is 7, 9* da Agostino e non dalla Vulgata, che invece traduce: «Si non credideritis, non permanebitis», confermando l'influsso che il santo vescovo di Ippona esercitò sul nostro Autore.

³⁵ Sui destinatari del *Cur Deus homo* ho già trattato in R. NARDIN, *Il Cur Deus homo di Anselmo d'Aosta*, cit., 81-107.

³⁶ Cf. R. ROQUES, *Introduction à Anselme de Canterbéry. Pourquoi Dieu s'est fait homme*, Cerf, Paris 1963, 84; cf. anche ID., *La méthode de saint Anselme dans le Cur Deus homo*, in "Aquinás" 5 (1962) 3-57. Questo autore, anche se datato, rimane sempre un punto di riferimento per una profonda ed equilibrata lettura di Anselmo.

ammette tale esistenza: l'argomentazione diventa *ipotetica* per il non credente, il quale non crede nell'esistenza di Cristo, e *categorica* per il credente, il quale invece ci crede. Per la prima prospettiva, ipotetico-deduttiva per il credente, orizzonte questo che permette di cogliere meglio l'evento cristologico, Anselmo, come presenta nel capitolo 10 del libro I del *Cur Deus homo*, pone i postulati dai quali partire nell'argomentazione: nessuna conoscenza relativa all'incarnazione, l'uomo è creato per la beatitudine ma la beatitudine non può ottenersi in questa vita e non può darsi beatitudine nello stato di peccato. Inoltre, nessuno può passare questa vita senza peccare. Da queste premesse comuni, assiomi, scaturisce il percorso con cui *mostrare*, attraverso l'indagine della *ratio*, la necessità del Cristo della fede. In questo modo, partendo dal contenuto della *fides*, anche se parziale, Anselmo verifica, con la *ratio*, che tale contenuto è legato da una coerenza logica intrinseca³⁷. Le conclusioni a cui porta il percorso anselmiano descritto nel metodo assiomatico sono che, non ammettendo come dato di partenza l'evento cristologico, quindi astraendo sul piano logico dall'Incarnazione (momento ipotetico per il credente, il quale non astra dalla propria fede), sarà proprio la concatenazione della *ratio* a rendere necessario l'evento Cristo. Siamo ancora sul piano logico in cui la necessità cristologica è mostrata attraverso la dialettica. Tuttavia, l'Incarnazione dovrà essere reale (non solo logica) perché «affinché gli uomini si salvino» Cristo dovrà spontaneamente trovare la morte³⁸ e il Verbo spontaneamente assumerà la carne³⁹. Insomma l'*a priori* con cui si astra da Cristo dal punto di vista storico-dogmatico, partendo dalla situazione dell'umanità peccatrice che necessita della salvezza (metodo assiomatico-deduttivo) implica l'*a posteriori* cristologico, ossia l'evento di Cristo è necessario, perché solo mediante il Dio-uomo l'umanità raggiunge la *beatitudo*.

4.3. Una astrazione logica

Potremo dire che, come abbiamo visto, se l'astrazione dalla Scrittura era stata posta dagli interlocutori del *Monologion* (i *fratres*) o dai limiti del destinatario (Roscellino) dell'*Epistola De Incarnatione Verbi* perché «non crede nella sua autorità, oppure la interpreta in modo perverso», così per il *Cur Deus homo* sono i destinatari che determinano l'astrazione da Cristo. Si tratta di una astrazione logica e non ontologica, nel senso che come metodo la Scrittura e quanto si conosce di Cristo non entrano esplicitamente nell'indagine dell'*intellectus fidei*, se non nelle modalità che abbiamo visto, per esempio come ipotesi assiomatica. Tuttavia «la Scrittura» è «la base dei lavori di Anselmo perché base e principio ne è la fede; fine in quanto tendendo all'*intellectus fidei*, tenderanno all'*intellectus S. Scripturae*; norma la speculazione e le nuove verità dovranno essere sempre consone alla fede, ossia alla S. Scrittura»⁴⁰. Per

³⁷ Sul metodo seguito da Anselmo nel *Cur Deus homo* mi permetto di rinviare anche a R. NARDIN, *Il Cur Deus homo di Anselmo d'Aosta*, cit., 213-246.

³⁸ «sponte sua mortem sustinuit, ut homines salvaret»: *Cur Deus homo* I, 8 (Schmitt II, 60, 13-14).

³⁹ «se sponte voluit hominem facere»: *Cur Deus homo*, II, 16 (Schmitt II, 121, 9).

⁴⁰ Cf. S. TONINI, *La Scrittura nelle Opere di s. Anselmo*, cit., 101. In questo ampio studio si offrono molte analisi di testi anselmiani sulla Scrittura.

quanto riguarda l'evento Cristo, Anselmo, in quanto credente, ne fa una rimozione (*remoto Christo*) logica non ontologica. Si tratta di una astrazione metodologica e ipotetica sul contenuto della fede (*fides quae*), non sulla propria adesione di fede (*fides qua*). Se nel dialogo con gli interlocutori (non credenti) l'indagine della *ratio* coinvolge (solo) il primo livello (*ratio necessaria*), tuttavia Anselmo rimane nell'orizzonte integrale dell'*intellectus* sia per la personale adesione a Cristo, sia per la forma con la quale l'*intellectus fidei* viene indagato, per offrire ai *multi*, i quali sono credenti in Cristo, ciò che essi stessi chiedono (*quod petunt*), ossia non di arrivare alla fede (*ad fidem*) attraverso la ragione (*per rationem*) ma perché godano (*delectetur*) di comprendere e contemplare (*intellectu et contemplatione*) ciò che credono (*credunt*)⁴¹. Si tratta della *ratio contemplationis* e della *ratio veritatis*, il secondo e il terzo livello di cui abbiamo parlato in precedenza⁴².

5. Una prospettiva metafisica: a partire dalla *ratio*

5.1. La dimensione metafisica della *ratio necessaria*

Nel metodo di Anselmo, come si è rilevato, si astrae dalla rivelazione biblica o da parte di essa, sino ad astrarre dalla rivelazione cristologica, per poter mostrare con la *ratio* (*necessaria*) i contenuti della stessa rivelazione. Si è già osservato che l'astrazione dalla rivelazione è solo sul piano logico e non ontologico, per cui rimane l'adesione alla fede (*fides qua*) anche se si pone tra parentesi il suo contenuto (*fides quae*). È la *ratio necessaria* (logica) che mostra il contenuto della fede. Sulla portata della *ratio necessaria*, ossia sul valore della dialettica in Anselmo, è ora opportuno sostare. Il nostro autore non accoglie né una dialettica di tipo empirista, come quella di Gaunilone, né una nominalista, come quella di Roscellino. Infatti, Gaunilone fu colui che criticò l'*unum argumentum* con cui Anselmo intendeva dimostrare l'esistenza di Dio nel *Proslogion* come «id quo maius cogitari nequit». L'obiezione di Gaunilone fu che mediante una dialettica ascensivo-deduttiva (quindi empirista) si potrebbe pensare solo *qualcosa* di perfetto in rapporto ad altre cose, di cui Dio sarebbe il più grande, *maius omnibus*, ma l'essere *in intellectu* non implicherebbe necessariamente l'essere *in re*⁴³. Per quanto riguarda Roscellino, questo autore afferma che dato «Dio è uno e trino», allora, seguendo la dialettica, nell'Incarnazione non solo il Figlio si è fatto uomo, ma anche le altre persone della Trinità⁴⁴. Gaunilone e Roscellino sono entrambi su posizioni per le quali la dialettica non fa parte dello statuto ontologico della teologia. In questa

⁴¹ «Quod petunt, non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum quae credunt intellectu et contemplatione delectentur»: *Cur Deus homo* I, 1 (Schmitt II, 47, 8-9).

⁴² Per una lettura più dettagliata dei tre livelli dell'*intellectus* in rapporto all'evento di Cristo, in Anselmo, rimando a: R. NARDIN, *Il Cur Deus homo*, cit., 268-287.

⁴³ Cf. GAUNILONE, *Liber pro insipiente*, 1 (Schmitt I, 125-129, qui 125). Anselmo risponde che di una *creatura* si può sempre pensarne una più grande e non è necessario che esista (e in questo avrebbe ragione Gaunilone); ma, continua Anselmo, l'*id quo* si riferisce alla situazione limite in cui ciò che viene pensato, poiché si tratta di ciò di cui non si può pensare il più grande, se non esistesse non si potrebbe nemmeno pensare; cf. *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli*, 3 (Schmitt I, 130-139, qui 133, 14-20).

⁴⁴ Anselmo tratta di Roscellino nell'*Epistola De Incarnatione Verbi* e in alcune lettere, cf. *Epistola* 128 (Schmitt III, 270-271), *Epistola* 129 (Schmitt III, 271-172) e *Epistola* 136 (Schmitt III, 279-281).

prospettiva, infatti, l'indagine teologica rimane esclusivamente dipendente dalle *auctoritates* della Sacra Scrittura e dei Padri e la dialettica diventa puramente convenzionale, per cui la logica non può indagare il mistero di Dio, perché non è in grado di comprendere la realtà essendo estrinseca dalla *res*. Su un piano opposto è la posizione di Anselmo. Nel *De veritate*⁴⁵ il Dottore Magnifico rileva che la verità dell'enunciazione si pone a due livelli: la verità dell'enunciazione in quanto tale e la verità della cosa enunciata. Il primo aspetto è proprio di qualunque enunciazione (*semper esset vera*), anche se non fosse vera, ossia, anche se non enunciasse come stanno le cose nella realtà perché afferma ciò che non è e nega ciò che è, tuttavia esprime un enunciato che possiede una sua logica coerente⁴⁶. Il secondo livello, invece, si pone nel rapporto tra l'enunciazione e la realtà enunciata, e l'enunciazione è vera quando dice la realtà, ossia come stanno le cose (*enuntiat quemadmodum res est*)⁴⁷ e questo, propriamente, è il fine dell'enunciazione, il suo *debere*, la sua *rectitudo*⁴⁸. Anche il primo livello ha un suo *debere* e una sua *rectitudo* in quanto enunciato logico in cui si dice qualcosa, ma non come verità in cui si dice la realtà. La *rectitudo* del piano logico appartiene (*naturaliter habet*) a qualunque (*semper habet*) enunciato che abbia un significato. La *rectitudo* del piano ontologico non è di tutte le enunciazioni (*accidentaliter*) perché non tutte esprimono la realtà⁴⁹.

La *rectitudo*⁵⁰ del piano logico permette ad Anselmo di applicare la *dialectica* con la certezza che la conclusione è *recta*, ossia è quello che deve essere, ha una valenza assoluta, metafisica. Per questo la prima confutazione che esprime Anselmo è logica e non teologica e potrà dire a Gaunilone: «rispondano per me coloro che hanno acquisito anche solo una piccola parte di scienza della discussione e della argomentazione»⁵¹. Così potrà dire che Roscellino è un *eretico della dialettica*, non perché utilizza la logica, ma perché non ne rispetta le regole, per cui la logica non viene argomentata secondo il suo *debere* e, di conseguenza, non arriva a conclusioni che ne rispettino la *rectitudo*⁵². Anselmo, invece, poiché

⁴⁵ Anselmo nella *Praefatio* alla triologia sulla libertà - *De veritate, De libertate arbitrii e De casu diaboli* - sottolinea che l'ordine di trascrizione deve essere quello da lui voluto, ponendo, appunto, il *De veritate* come prima opera, evidenziandone così l'importanza; «ut simul eo quo illos commemoravi ordine conscribantur»: *De veritate. Praefatio* (Schmitt I, 174, 4-5). Ancora una volta nel nostro autore le prefazioni offrono significative indicazioni.

⁴⁶ «Quia si hoc esset, semper esset vera, quoniam eadem manent omnia quae sunt in enuntiationis definitione, et cum est quod enuntiat, et cum non est»: *De veritate*, 2 (Schmitt I, 178, 1-3).

⁴⁷ «M. Quando est enuntiatio vera? D. Quando est quod enuntiat, sive afirmando sive negando. Dico enim quod enuntiat, etiam quando negat esse quod non est; quia sic enuntiat quemadmodum res est»: *De veritate*, 2 (Schmitt I, 177, 9-12).

⁴⁸ «M. Ad quid facta est affirmatio? D. Ad significandum esse quod est. M. Hoc ergo debet. D. Certum est. M. Cum ergo significat esse quod est, significat quod debet. D. Palam est. M. At cum significat quod debet, recte significat»: *De veritate*, 2 (Schmitt I, 178, 8-14).

⁴⁹ Cf. *De veritate*, 2 (Schmitt I, 179, 1-28).

⁵⁰ Per un'analisi dettagliata e ancora valida sulla *rectitudo* di Anselmo, cf. R. POUCHET, *La 'rectitudo' chez saint Anselme. Un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu*, Études Augustiniennes, Paris 1964.

⁵¹ Sciuto, 405. «[...] respondeant pro me, qui vel parvam scientiam disputandi argumentandique attigerunt»: *Responsio editoris* (Schmitt I, 136, 24-25).

⁵² Nell'*Epistola De Incarnatione Verbi* Anselmo afferma che i *dialettici dei nostri tempi* sono «dialecticae haeretici» riferendosi a coloro «qui non nisi flatum vocis putant universales esse substantias»: *Epistola De Incarnatione Verbi*, 1 (Schmitt II, 9, 21-22). Anselmo nell'*Epistola De Incarnatione Verbi recensio prior* parlerà anche di «dialettici moderni» (Schmitt I, 289, 18) e di «dialecticis sophismatibus» (Schmitt I, 282, 25).

argomenta attraverso una logica che mantiene il proprio *debere* come logica, può astrarre dalla Scrittura e dall'evento di Cristo e, mediante ciò che abbiamo chiamato *ratio necessaria*, giungere a mostrare il contenuto della fede messo in precedenza tra parentesi. Questo potremo chiamarlo il valore logico della *ratio necessaria*, e corrisponde al primo livello della *rectitudo* della *dialectica*, la verità dell'enunciazione in quanto tale.

Nel secondo livello, la *rectitudo* della *dialectica* sul piano ontologico, ossia il fine dell'enunciazione, il *debere* e la *rectitudo* proprie dell'enunciazione, come visto, stanno nel dire la realtà che enunciano. Qui si pone il valore metafisico della *ratio necessaria*, il quale non è assicurato solo dal *debere* della *dialectica* in cui si argomenta il contenuto della fede, quanto dal fatto che quel contenuto è creduto dal soggetto che utilizza la dialettica. In Anselmo, infatti, non si ha una ragione svincolata dalla fede, non solo perché la *fides* costituisce il *dato* (*fides quae*) da cui muove la riflessione, ma la stessa indagine razionale (*intelligere*) ha come riferimento intrinseco la *fides* (*qua*), in quanto, come già notato, l'astrazione dall'evento Cristo è logica e non ontologica. Non si spiegherebbe, tra l'altro, l'invocazione con la quale Anselmo chiede aiuto a Dio nei passaggi più difficili del percorso della *ratio* lungo l'*intelligere* della *fides*⁵³. *Sola ratione*, quindi, non significa *ragione pura*, semplice esercizio logico, ma esprime l'indagine nella *veritas fidei* senza l'*esplicito* riferimento alle *auctoritates* biblico-patristiche e compiuta attraverso una *ratio teo-logica* in cui la *dialectica* è parte costitutiva e intrinseca dell'*intellectus fidei*, purché l'argomentare logico sia *recto*, ossia segua il proprio *debere*. Qui si pone la prospettiva dell'*ordo* in Anselmo, per cui come è necessaria l'obbedienza alla signoria di Dio nell'*ordo universi*⁵⁴, così il retto ordine (*rectus ordo*) esige che prima si creda al contenuto della fede (obbedienza all'*auctoritas*) e successivamente se ne comprendano le ragioni più profonde⁵⁵. In questo modo il Dottore di Aosta non solo pone in rilievo la distinzione tra il cammino della *fides* e quello della *ratio*, ma stabilisce una gerarchia valoriale, per cui il primato spetta alla conoscenza per la *fides*, equivalente all'*auctoritas* e non a quella della *ratio*⁵⁶. La ragione così intesa, allora, non è il fondamento della teologia di Anselmo, ma la sua esposizione logica ed è proprio il valore oggettivo (*debere*) che possiede intrinsecamente (*rectitudo*) la logica a mostrare la valenza fondamentale (metafisica) della *ratio* anselmiana. La *ratio*, inoltre, Anselmo la qualificata in vari punti della sua opera come *probante* in modo necessario (*probationibus necessariis*),

⁵³ Cf. per il *Cur Deus homo*: R. NARDIN, *Il Cur Deus homo*, cit., 240-243.

⁵⁴ «[...] quando unaquaeque creatura suum et quasi sibi praeceptum ordinem sive naturaliter sive rationabiliter servat, Deo oboedire et eum honorare dicitur, et hoc maxime rationalis natura, cui datum est intelligere quid debeat»: *Cur Deus homo*, I, 15 (Schmitt II, 72, 31 - 73, 3).

⁵⁵ «[...] rectus ordo exigit [...] fidei prius credamus, quam ea praesumamus ratione discutere [...]»: *Cur Deus homo*, I, 1 (Schmitt II, 48, 16-17). Sull'*ordo* anselmiano cf. L. CATALANI, *Il postulato dell'ordine in Anselmo d'Aosta*, in "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age" 71 (2004) 7-33.

⁵⁶ Cf. C. È. VIOLA, *Authority and Reason in Saint Anselm's Life and Thought*, in D.E. LUSCOMBE - G.R. SHEFFIELD (edd.), *Anselm: Aosta, Bec, Canterbury*. Papers in Commemoration of the Nine-Hundredth Anniversary of Anselm's Enthronement as Archbishop, 25 september 1093, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996, 172-208.

ciò significa che essa *mostra* il concatenamento logico della fede, ma non *di-mostra* il suo contenuto⁵⁷. La *ratio (necessaria)*, in altri termini, mostra la *rectitudo* del livello logico dell'enunciazione della fede (*fides quae*), non dimostra la *rectitudo* del piano ontologico, la corrispondenza con la realtà, perché tale corrispondenza è data in primo luogo dall'adesione alla fede (*fides qua*). Insomma, l'itinerario di Anselmo parte *dalla* fede e cerca con l'*intellectus* una comprensione più profonda *della* fede, senza mai cessare di essere un cammino *nella* fede.

5.2. Una metafisica nell'orizzonte della verità

Riflettendo ancora sulla verità, la posizione di Anselmo assume un orizzonte sempre più metafisico. Nel *De veritate*, infatti, dopo aver esaminato le diverse accezioni della verità⁵⁸, il nostro autore propone una gerarchia per cui la somma verità (*summae veritatis*) è causa della verità nelle cose (*in rerum existentia*) ed essa è a sua volta causa della verità del pensiero (*quae cogitationis est*) e nella proposizione (*in propositione*) che lo esprime. Inoltre, continua il Dottore magnifico, la verità nel pensiero e nelle proposizioni non sono causa della verità, perché sono sempre effetto della somma verità (*effectum summae veritatis*)⁵⁹. In questa analisi si pone una chiara prospettiva metafisica fondata sulla somma verità, la quale è causa della verità delle cose, del pensiero a cui le cose si riferiscono e delle proposizioni che esprimono il pensiero.

Anselmo, quindi, recupera una metodologia dialettica che era stata fonte di letture parziali del patrimonio della fede, collocandosi, così, in continuità con la prospettiva agostiniana in cui si afferma che «il ragionamento *non crea* tali verità, ma le *scopre*. Esse perciò sussistono in sé prima ancora che siano scoperte e, una volta scoperte, ci rinnovano»⁶⁰. I filosofi, quindi, non sono creatori (*conditores*) ma scopritori (*inventores*), sottolineando così il legame strutturale tra dialettica e realtà, tra piano logico e ontologico e, in definitiva, tra la ragione e la fede. L'orizzonte metafisico orientato dalla *summa veritas*, inoltre, garantisce che non solo la verità delle cose sia causa della verità nell'enunciazione e nel pensiero, ma che la stessa *summa veritas* sia causa della verità delle cose. Questo significa che, quanto abbiamo chiamato *ratio necessaria* ha la propria consistenza ontologica (in quanto esprime un legame con la realtà) perché il fondamento è dato dalla *ratio veritatis*.

Quanto detto da Anselmo nell'impostazione metafisica del *De veritate*, visto poco sopra, e quindi sul rapporto tra *summa veritas*, *veritas cogitationis*, *veritas in rerum existentia* e *veritas in propositione*,

⁵⁷ Così Yves Cattan parla di un processo di «monstration» e non di «démonstration» (cf. Y. CATTIN, *La preuve de Dieu. Introduction à la lecture du Proslogion de Anselme de Canterbury*, Vrin, Paris 1986, 207).

⁵⁸ In particolare: La verità della significazione e dell'enunciato (cap. II), dell'opinione (cap. III), della volontà (cap. IV), dell'azione naturale (cap. V), dei sensi (cap. VI), dell'essenza delle cose (cap. VII), dell'essenza suprema (cap. X). Quindi si passa dall'uomo e dalle sue facoltà (II-VI), all'essenza delle cose (VII) alla verità suprema (X).

⁵⁹ «Ut cum veritas quae est in rerum existentia sit effectum summae veritatis, ipsa quoque causa est veritatis quae cogitationis est, et eius quae est in propositione et istae duae veritates nullius sunt causa veritatis»: *De veritate*, 10 (Schmitt I, 190, 9-12).

⁶⁰ AGOSTINO, *De vera religione*, 39, 73: PL 34, 155.

richiama quanto dirà Karl Barth nel noto commento al *Proslogion*. Il teologo di Basilea, infatti, distingue tre dimensioni della *ratio*: *noetische ratio*, *ontische ratio* e *veritatis ratio*⁶¹, dove con *noetische ratio* intende la ragione noetica per la quale la verità è riferita alla proposizione, con *ontische ratio* la ragione ontica per la quale la verità è in rapporto alle cose e infine la *veritatis ratio* in cui il riferimento è dato alla *summa veritas*, a Dio stesso, alla sua *ratio*, alla sua *Parola*. La *noetische ratio* dipende dalla *ontische ratio* e questa dalla *veritatis ratio*. Quindi vi è la priorità ontica su quella noetica e la priorità teologica su quella ontica.

Alla luce della lettura barthiana e, soprattutto, da quanto detto sulla astrazione logica e non ontologica dell'evento di Cristo, possiamo rilevare che in Anselmo l'*intellectus fidei* formulato attraverso l'argomentazione logica (*ratio necessaria*), sia posteriore all'esperienza spirituale (*ratio contemplationis*) e alla rivelazione di Dio (*ratio veritatis*).

Verso una conclusione

Le domande evidenziate nella *premessa* al presente lavoro in cui si proponeva di rispondere sul valore della *ratio* e sul posto della Rivelazione nell'opera di Anselmo, hanno visto lo studio attraverso quelle che abbiamo chiamato le *forme* del metodo del Dottore di Aosta.

La risposta alla prima domanda, la quale voleva indagare «cos'è» la *ratio*, ha consentito di riflettere sullo spettro dell'ampiezza dell'*intellectus* nella triplice configurazione di *necessitas*, *sapientia* e *visio*. Nell'estensione dell'*intellectus* è emersa una prospettiva che va dalla logica stringente (*ratio necessaria*) alla crescita nella vita di fede (*ratio contemplationis*) in un orizzonte dinamico di progressivo avvicinamento alla visione (*ratio veritatis*). Questo orizzonte triprospettico della *ratio* ha permesso di comprendere come sia possibile l'astrazione logica *a priori* da Cristo, senza venire meno l'appartenenza ontologica a Cristo. Sarà la *ratio necessaria* (logica) che dovrà mostrare *a posteriori* la necessità dell'evento Cristo di cui si era fatta astrazione logica *a priori*.

La risposta alla seconda domanda, nella quale si intendeva scoprire il «come» dell'uso della *ratio*, ha permesso di coglierne il valore in rapporto alla *revelatio*, non solo in relazione alla *Scriptura* ma anche, e ancor più, con l'evento di Cristo. L'astrazione metodologica dalla Scrittura (*sine scripturae auctoritate*) e dall'evento di Cristo (*remoto Christo*), hanno posto in evidenza come la *ratio* nella sua prima dimensione, quella logica, abbia un legame strutturale e intrinseco con la *veritas* (la *res*) e quindi presenti un valore metafisico.

Da qui la risposta alla terza domanda, in cui si intendeva verificare il «perché» dell'importanza della *ratio*. La *ratio*, infatti, nella sua triplice dimensione, ha presentato quale

⁶¹ Cf. K. BARTH, *Anselmo d'Aosta. Fides quaerens intellectum*. La prova dell'esistenza di Dio secondo Anselmo nel contesto del suo programma teologico, a cura di M. Vergottini, (or. tedesco, München 1931) Morcelliana, Brescia 2001, 92-102.

riferimento fondante la *rectitudo* e l'*ordo universi*. Il fondamento metafisico che determina il valore della *ratio* e il posto della *revelatio*, quindi, è dato dalla *rectitudo* che, nell'obbedienza all'*ordo*, permette alla *ratio* di provare l'oggettiva rivelazione (*fides quae*) dell'evento Cristo con il rigore della necessità logica (*ratio necessaria*) a posteriori.

In una prospettiva più ampia, la *ratio* pone le condizioni per sperimentare la personale appartenenza alla rivelazione cristologica (*fides qua*) con il gusto della sapienza contemplativa (*ratio contemplationis*) e offre la possibilità di cogliere la profondità della rivelazione di Dio (*visio*) attraverso il dono/scoperta della verità (*ratio veritatis*).